DAS NILUSPROBLEM

RANDGLOSSEN
ZU FRIEDRICH DEGENHARTS NEUEN BEITRÄGEN
ZUR NILUSFORSCHUNG

VON

KARL HEUSSI

LEIPZIG
J. C HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1921

Von Karl Heussi erschienen im gleichen Verlage:

Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. (IV, 172 S.) 8°. 1917. M. 13—

DAS NILUSPROBLEM

RANDGLOSSEN
ZU FRIEDRICH DEGENHARTS NEUEN BEITRÄGEN
ZUR NILUSFORSCHUNG

VON

KARL HEUSSI

LEIPZIG
J. C HINRICHS'sche BUCHHANDLUNG
1921

Vorwort.

Der vorliegende Aufsatz wurde bereits in den letzten Wochen des Jahres 1918, wenige Monate nach dem Erscheinen von Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung, niedergeschrieben. Ich veröffentliche ihn hier in stark gekürzter Gestalt; ursprünglich hatte er etwa den doppelten Umfang. Daß er bei der gegenwärtigen schwierigen Lage des wissenschaftlichen Büchermarktes überhaupt erscheinen kann, verdanke ich lediglich dem Entgegenkommen der J. C. Hinrichs'schen Verlagsbuchhandlung.

Was über das Nilusproblem zu sagen ist, dürfte nunmehr gesagt sein. Ich selbst gedenke nicht wieder das Wort dazu zu ergreifen, es müßten denn gerade neue Quellen gefunden oder sonstwie überraschende kritische Entdeckungen gemacht werden.

Leipzig, am 15. Januar 1921.

Karl Heussi.

Inhaltsübersicht.

Friedrich Degenhart, der Verfasser einer größeren Monographie über den erst seit dem 19. Jahrhundert mit dem Beinamen des „Sinaiten“ ausgezeichneten altkirchlichen Schriftstellers Nilus[1], hat gegen meine eigenen „Untersuchungen zu Nilus dem Asketen“[2] und meine früheren Äußerungen zu diesem Thema[3] eine ausführliche Gegenschrift gerichtet, die unter dem Titel „Neue Beiträge zur Nilusforschung“ erschienen ist[4]. Der Ton der Polemik, den Degenhart in dieser Schrift angeschlagen hat, würde mich ohne weiteres abhalten, auf seine Schrift einzugehen, wenn mein Schweigen nicht dahin mißverstanden werden könnte, als hielte ich meine Lösung des Nilusproblems nunmehr für widerlegt. Die folgenden Blätter werden zeigen, daß ich von dieser Meinung sehr weit entfernt bin. Es wird aber genügen, wenn ich mich streng auf die Hauptsachen beschränke und auf manche Behauptung Degenharts, die der Richtigstellung bedürfte, nicht eingehe.

Die Hauptdifferenz zwischen meinem Gegner und mir liegt in einer verschiedenen prinzipiellen Stellung zur historischen Kritik. Charakteristisch hierfür ist schon sein Bemühen, seine von mir als unkritisch angefochtene Methode

---

1) Der hl. Nilus Sinaita. Sein Leben und seine Lehre vom Mönchtum. Münster i. W., Aschendorff, 1915.

2) Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, her. von A. v. Harnack und C. Schmidt, XXXXII 2, Leipzig, Hinrichs 1917.

3) Meine Besprechung des erwähnten Degenhartschen Buchs in der Theol. Lit.-Ztg. 1915, 402f., sowie meinen Aufsatz: „Nilus der Asket und der Überfall der Mönche am Sinai“, Neue Jahrbücher für das klass. Altertum, XXXVII, 1916, S. 107—121.

4) Münster i. W., Aschendorff, 1918.

zu rechtfertigen. Er wirft mir vor, daß ich in meiner Kritik seines Buchs von 1915 seine „literarischen Zwecke“ verschwiegen hätte; ich hätte so getan, als hätte er sich „eine literarkritische Arbeit, nicht hauptsächlich eine synthetische Arbeit vorgesetzt“; er habe sich „Leben und monastische Lehre des Nilus zum Vorwurf genommen“ und sich zu einer „Quellenübersicht[1] entschlossen, die bisher weniger[1] beachtete oder durch die neueste[1] Forschung berührte Momente ins Auge faßt“ (S. 2). Über die historische Glaubwürdigkeit der „Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai“ habe er sich nicht näher ausgesprochen, weil bisher niemand ein solches Problem darin gesehen habe wie ich, und weil meine Entdeckung zur Zeit der Veröffentlichung seiner Schrift noch nicht bekannt gewesen sei. Hierzu muß ich bemerken: Wenn D. das Leben und die monastische Lehre des Nilus darstellen wollte, so war es unumgänglich, zunächst die Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit zu prüfen. Hat er seine Aufgabe so formuliert, daß er diese quellenkritische Arbeit weglassen zu können meinte, so hat er sich eine unmögliche Aufgabe gestellt; es ist unmöglich, ein Haus unter Weglassung der Fundamente in die Luft zu bauen. Hatte bisher noch niemand die Erzählung vom Überfall am Sinai kritisch gewürdigt[2], so konnte das einen Forscher, der das Leben des Nilus zu schildern unternahm, unmöglich von der Pflicht befreien, die Frage nach ihrer Herkunft und ihrer Glaubwürdigkeit überhaupt auch nur zu stellen[3]. Wenn jemand eine geschichtliche Quelle unbesehen als echt und glaubwürdig verwendet, so ist und bleibt das unkritisch.

Nicht minder erhellt die prinzipielle Differenz aus der oberflächlichen Art, mit der D. meine Kritik der äußeren Zeugnisse für den Sinaiaufenthalt des Nilus auf zwei Seiten abtut (S. 7f.). Wenn man eine vorsichtige und gründliche Quellenkritik anstellt, so ist das nach D. „weitschweifig“ und „Hyperkritik“.

---

1) Von Degenhart gesperrt.

2) Nur zur Berichtigung des Tatsächlichen bemerke ich, daß ich schon 1913 in der 3. Aufl. meines Kompendiums der Kirchengeschichte das Problem angedeutet hatte (§ 56 o).

3) Ebenso wie ich urteilt über Degenhart übrigens H. Greßmann, Berliner philol. Wochenschr. 1916, 291 („rührende Naivität“).

Wenn man aber eine Nachricht ohne solche Untersuchung in Bausch und Bogen annimmt, so heißt das: sich zu einem konservativeren Standpunkt bekennen. Operiert der Kritiker mit Wendungen, wie schwerlich, vielleicht, dürfte, keinesfalls, fraglos, so wandelt er einen „schlüpfrigen Pfad". Als ob solche Wendungen von dem guten oder bösen Willen des Kritikers und nicht vielmehr von dem Charakter des vorgefundenen historischen Problems abhingen! Aber warum sollen denn, ruft D. aus, die konkreten Züge, die das Synaxar von Konstantinopel über Nilus mitteilt (Aufenthalt in Konstantinopel, Exarchenwürde unter Theodosius d. Gr., Beisetzung daselbst), der Lust zu fabulieren entstammen? Antwort: weil es unkritisch ist, eine Nachricht, die günstigsten Falls ein halbes Jahrtausend jünger ist als Nilus, anders als unter starken Kautelen zu benutzen, — weil das Synaxar selber die Nachricht von der Beisetzung in Konstantinopel mit einem „wie man sagt" als unsicher bezeichnet, — weil die angeblichen Reliquien der Sinaimärtyrer bereits unter Justin II. nach Konstantinopel gebracht werden, Nilus aber erst durch die Bilderstreitigkeiten in die Zahl der Heiligen einrückt, usw. Doch ich kann hier unmöglich wiederholen, was ich in meinen „Untersuchungen" über die äußeren Zeugnisse ausgeführt habe; ich vermag nicht zu sehen, daß D.s Gegenbemerkungen die Sache irgendwie gefördert hätten.

Das Nilusproblem.

Nach diesen einleitenden Bemerkungen wende ich mich zur Erörterung des „eigentlichen Nilusproblems", d. h. zu der Frage nach dem Charakter und der Echtheit der sog. Narratio, der Erzählung vom Überfall der Mönche am Sinai, und den Konsequenzen, die sich daraus für den Lebensaufriß des geschichtlichen Nilus ergeben.

1. Die ursprüngliche Textgestalt.

Als erste Schwierigkeit tritt uns die Frage nach der ursprünglichen Textgestalt entgegen. Ich habe sie in meinen Untersuchungen S. 124—130 eingehend erörtert. In seinem Nilus Sinaita hatte sich D. der Meinung von Schiwietz ange-

schlossen, daß die kürzere, durch eine alte lateinische Übersetzung vertretene Textgestalt nicht die ursprüngliche sei. Jetzt dekretiert er die genau entgegengesetzte Ansicht. Das Schönste ist, daß er von dieser neuen Überzeugung dann weiterhin keinerlei praktischen Gebrauch macht; mehrfach zitiert er, wie wir sehen werden, Stellen der Narratio, die nach seiner eigenen Meinung nicht zum ursprünglichen Text gehören können, da sie in der lateinischen Übersetzung nicht stehen. Hätte er den Text Wort für Wort verglichen und sich alle Varianten notiert, wie ich das als Vorarbeit getan habe, so wären ihm diese Versehen nicht passiert. Sie sind weit schlimmer als das Versehen, das mir D. nachweist (S. 15) und das darauf hinauskommt, daß ich übersah, daß ich den Text, den ich bei Surius benutzte, auch bei den Bollandisten hätte benutzen können; billigerweise hätte D. bemerken dürfen, daß der Einfluß dieses Versehens auf meine Beweisführung gleich Null Komma Null ist.

2. Der Charakter der Narratio.

Die von mir in den „Untersuchungen“ (S. 138—154) vorgetragene Auffassung der Narratio ist in Kürze diese.

Die Narratio gehört zu den Martyrien, näher zu jenen 43, die sich auf die sog. Neumärtyrer beziehen, und ist schon seit alter Zeit Bestandteil des Januarmenologiums gewesen. Sie zeigt in der Komposition des Ganzen und in manchen Einzelheiten der Handlung unverkennbare Verwandtschaft mit der griechischen Romanliteratur. Bei der Frage nach dem geschichtlichen Kern ist zwischen dem Martyrium der Sinaimönche einerseits und den Erlebnissen des greisen Eremiten und seines Sohnes Theodulos anderseits scharf zu unterscheiden. Das Martyrium ist in seinem Kerne höchst wahrscheinlich geschichtlich; dagegen ist die Frage nach der Geschichtlichkeit der Erlebnisse des Erzählers und seines Sohnes nicht mit Sicherheit zu beantworten. Es scheint, daß das Fest der Sinaimärtyrer das Aphroditefest in Elusa verdrängte, und daß die literarische Verbindung der Theodulosgeschichte mit dem Märtyrerbericht dem Zwecke dienen sollte, den Sieg des Christenglaubens über den Morgenstern und die Aphrodite zu feiern (S. 152f.). Die Verfasserfrage habe ich dahin beantwortet, daß die Narratio unmöglich vom Verfasser der Nilusbriefe herrühren könne (S. 156).

Dagegen hatte D. in seinem „Nilus Sinaita“ (S. 8f. und sonst) die Echtheit und volle historische Glaubwürdigkeit der Narratio als selbstverständlich vorausgesetzt und dementsprechend die „Erzählung“ als eine autobiographische Quelle für die Kenntnis des Lebens des Nilus verwendet. Diese Position sucht er in den „Neuen Beiträgen“ zu verteidigen. Den literarischen Zweck der Narratio umschreibt er nunmehr (S. 18) folgendermaßen: „Der Zweck der ‚Erzählung‘ stellte sich mir bei mehrfacher Lesung des Stückes immer deutlicher wie folgt dar: Die ‚Erzählung‘ setzt sich zum Zwecke eine zum Teil in die Stil- und Kompositionsformen des griechischen Romans gekleidete Wiedergabe der Ideale und äußeren und inneren Gefahren der Anachorese unter Zugrundelegung eigener Erfahrungen, Anschauungen und Erlebnisse des Erzählers, zur Erbauung und ethisch-psychologischen Belehrung der Mönche“.

Daß der Verfasser innere Gefahren der Anachorese schildern wollte, wird von D. lediglich eingetragen (s. u.). Daß „eigene Erfahrungen, Anschauungen und Erlebnisse des Erzählers“ zugrunde liegen, ist in dem Sinn, in dem D. es meint, unsicher. D. stellt für die Narratio den Kanon auf, daß „die Geschichtlichkeit ihrer Berichte zu präsumieren“ sei, „bis das Gegenteil erwiesen ist“ (S. 20). Dieser Kanon ist falsch; einer geschichtlichen Quelle wie der Narratio gegenüber, deren Charakter lediglich aus ihr selbst zu entnehmen ist, die durch keinerlei äußere Zeugnisse eindeutig nach ihrer Wesensart bestimmt wird, dürfen wir nur davon ausgehen, daß die Geschichtlichkeit zunächst ungewiß ist. Erst weitere Untersuchung kann etwas Bestimmtes, sei es positiv, sei es negativ, ergeben; möglicherweise kann die weitere Untersuchung auch zeigen, daß wir bei der Ungewißheit stehen bleiben müssen.

Ein Grund, mich gegen die Verwertung der Narratio als einer guten Geschichtsquelle von autobiographischem Wert zu wenden, war für mich die Beobachtung, daß manche Züge an die Technik und an den Inhalt der griechischen Romanliteratur erinnern. Die Einwirkung auf die Form wird jetzt von D. ebenfalls angenommen; er spricht von den Stil- und Kompositionsformen des griechischen Romans, in die die Erzählung gekleidet sei (S. 18). Im einzelnen sucht er dann freilich zu widerlegen oder als bedeutungslos hinzustellen, was ich

über die Berührung mit dem griechischen Roman ausgeführt habe. Es ist zwecklos, auf diesen Abschnitt (S. 20—25) bei D. mit Einzelwiderlegungen einzugehen; was er mir entgegenhält, ist entweder belanglos (so S. 20f. die Bemerkungen über den Kunstgriff in der Komposition und die retardierenden Momente), oder es trifft nicht genau das, was ich gemeint habe (z. B. S. 23 die Bemerkung über die Tyche), oder es ist derart, daß eine Verständigung ausgeschlossen ist. Wenn ich z. B. darauf hingewiesen habe, daß Briefe und Träume ein bekanntes Requisit der Romanliteratur seien, so ist es keine Widerlegung, wenn D. (S. 24) bemerkt, sowohl der Traum wie der Brief, die in der Narratio vorkommen, seien psychologisch verständlich. Ganz unglücklich ist es, wenn D., um die Möglichkeit der Geschichtlichkeit der Narratio zu erweisen, auf die „tausend Parallelen" hinweist, die im Weltkriege vorgekommen seien (Gefangennahme, Befreiung, Wiedervereinigung). Gerade von solchen Weltkriegsabenteuern weiß man doch, wenn man sie nicht geradezu von persönlichen Bekannten vernommen hat, niemals, ob sie sich wirklich so zugetragen haben, wie sie berichtet werden.

An einigen Stellen der Erzählung macht D. übrigens von der Geschichtlichkeit gewisse Abstriche. Auch darin kann ich ihm nicht folgen. Er hält nämlich in diesen Fällen den Kern der Begebenheit fest. Das Verfahren erinnert an die Behandlung der Wundergeschichten durch die alte rationalistische Schule. So gibt D. (S. 27) zu, daß die Rede der Pharanitin (657B—661B) „nicht ‚buchstäblich' so gesprochen wurde", aber es lasse sich die Möglichkeit nicht leugnen, daß wirklich eine fromme Frau ähnlich gebetet habe". — Wenn die Barbaren von dem geopferten Kamel Mark und Knochen sich aneignen, so ist nach D. „das Zerbeißen der Knochen nicht sensu strictissimo zu nehmen; sollten wir", fügt er hinzu, „nicht seelenruhig die großen ausnehmen dürfen?" (S. 23). — Wenn Sp. 680C der befreite Theodulos, wie ich S. 149 schrieb, in seiner Rede „freundlicherweise auf das Rücksicht nimmt, was der Leser schon aus der Erzählung des Sklaven Magadons weiß, von der aber Theodulos unmöglich etwas wissen kann", so ist das nach D. nicht etwa eine literarische Ungeschicklichkeit des Verfassers, vielmehr liege auch hier die Sache „gar nicht so verzweifelt":

Theodulos, so erklärt D., „erblickt ja den Sklaven Magadons bei den andern, und wenn man es ihm nicht gesagt hätte, konnte er schließen, daß derselbe nichts Eiligeres zu tun gehabt hätte, als alles zu erzählen, wovon er noch Zeuge gewesen war“ (S. 26). Diese Erklärung ist bezeichnend für die Leichtigkeit, mit der D. Behauptungen in die Welt setzt, ohne sich seine Quelle genauer angesehen zu haben. Der Ort, wo der Sklave Magadons von seiner Flucht aus dem Barbarenlager erzählt (641 A), ist nämlich Pharan; der Ort, wo der greise Eremit seinen Theodulos wiederfindet und Theodulos „freundlicherweise“ auf den Bericht des Sklaven, den dieser eine ganze Reihe von Tagen vorher gegeben hat, Rücksicht nimmt, ist Elusa; der Greis ist mit zwei Führern aus dem Lager des Barbarenhäuptlings nach Elusa gelangt (Sp. 673 C); von dem Sklaven ist von Sp. 656 A an überhaupt nicht mehr die Rede; selbstverständlich hat er nicht den Greis ins Lager der Barbaren begleitet (er war froh, den Sarazenen entronnen zu sein); selbstverständlich ist er also nicht einer der beiden Begleiter, die man dem greisen Eremiten nach Elusa mitgibt; selbstverständlich gehört der Sklave nicht zu der Volksmenge, die in Elusa voll freudiger Teilnahme den Eremiten und seinen wiedergefundenen Sohn umsteht (676 C)! Theodulos kann garnicht wissen, daß der Sklave den Greis überhaupt getroffen hat, geschweige denn, was er ihm erzählt hat. Nimmt er trotzdem darauf Rücksicht, so ist das eben ein Beweis für den papierenen Charakter der „Erzählung“, die von getreuer Wiedergabe wirklich vorgefallener Ereignisse sehr weit entfernt ist.

Noch ein Wort über das Zeugnis des Photius. Was D. darüber schreibt, ist ganz offenbar hinfällig, weil es einem Byzantiner des 9. Jahrhunderts literar-kritische Erkenntnisse (die Möglichkeit der Beeinflussung hagiographischer Literatur durch die griechische Romanliteratur; die historische Unglaubwürdigkeit eines Menologientextes) zutrauen würde, die in damaliger Zeit ganz unmöglich gewesen sind.

Meine Auffassung der Narratio bleibt auch nach D.s „Neuen Beiträgen“ dieselbe wie vorher. Durch nichts, dies möchte ich noch hinzufügen, ist gewährleistet, daß die Erzählung in der ersten Person des Singulars nicht bloß eine literarische Einkleidung ist; selbst dann, wenn die Gestalt des greisen Ere-

miten und die seines Sohnes, der ihm geraubt und mit dem er dann wiedervereinigt wird, geschichtlich sein sollten, ist noch durch nichts bewiesen, daß der Erzähler wirklich mit diesem Greise identisch ist. Auf diesen Punkt werde ich am Schlusse meines Aufsatzes zurückkommen; er ist für das Nilusproblem von großem Gewicht.

3. Die Frage der Vereinbarkeit der Erzählung mit der Briefsammlung.

Wenden wir uns zu der Frage, ob die Narratio von Nilus herrührt, oder genauer, ob sie mit der Briefsammlung, in der wir am sichersten auf Nilussches Gut stoßen, vereinbar ist. Ich will dabei, um eine Auseinandersetzung mit D. zu ermöglichen, von der — für mich fiktiven — Voraussetzung ausgehen, wir hätten in der Narratio eine autobiographische Schrift vor uns, die uns die Lebensumstände ihres Verfassers, also des greisen Eremiten, deutlich erkennen lasse.

a) Der erste Grund, den ich gegen die Herleitung der Narratio und der Briefsammlung von demselben Verfasser geltend gemacht habe, war der Ort der Abfassung. Der „Erzähler" ist sofort mit seiner Wendung zur Askese nach dem Sinai gegangen und hat dort lange Zeit gelebt. D. bestreitet nun, daß mein Beweis dafür, daß gewisse Briefe nicht am Sinai geschrieben sein könnten, zwingend sei; er bestreitet auch, daß der Erzähler sofort nach seiner Wendung zur Askese zum Sinai gegangen sei.

Was zunächst das Zweite anlangt, so erscheint mir allerdings das natürliche, ungezwungene Verständnis der in Betracht kommenden Quellenstellen (592B, 601B, 604B) auf meine Auffassung zu führen, während die Degenhartsche Auffassung in die Quellen eingetragen wird. Zwingend beweisen läßt sich freilich weder die eine noch die andere Anschauung. Wenn der Erzähler eine so große, unbezähmbare Sehnsucht nach dem Leben in der Einsamkeit am Sinai hatte, so sieht man nicht ein, was ihn nach der Auflösung seines Familienlebens an der alsbaldigen Verwirklichung seines Ideals hätte hindern können; die Stelle 601B ist sicher im Sinne ihres Verfassers nicht mißdeutet, wenn man in ihr findet, daß die Übersiedelung nach dem

Sinai alsbald auf die Trennung von der Gattin folgte[1]. Schon der Verfasser des alten Menologientextes, der, wie ich gezeigt habe[2], auf Grund der Narratio konzipiert ist, hat die Sache nicht anders verstanden und alle folgenden bis auf D. ebenso. Nichts einzuwenden wäre dagegen gegen die Ansicht, der „Erzähler" hätte bereits in seiner Laienzeit viel mit cönobitischen Mönchen verkehrt und dadurch eine genauere Kenntnis des cönobitischen Mönchtums gewonnen.

Prüfen wir nun die von mir herangezogenen Briefe, die ich als Instanzen gegen den Sinaiaufenthalt angeführt habe, und D.s Einwendungen gegen mich.

Ep. II 265 ist die Antwort auf einen Brief des Kaisers Arkadius, der den Verfasser gebeten hat, für das von Erdbeben heimgesuchte Konstantinopel zu beten. Ich schrieb dazu: „Die Bitte ist nur verständlich, wenn der Angeredete nicht allzufern von Konstantinopel weilte" (S. 88). D. weist demgegenüber darauf hin, daß dem Kaiser „ja alle Mittel zu Gebote standen, die Überbringung seines Schreibens zu beschleunigen", und daß doch „auch einst Kaiser Konstantin mit seinen Söhnen Konstantius und Konstans sich an den heiligen Antonius tief im Innern Ägyptens in einem Briefe gewandt und sogar ein Antwortschreiben erbeten" habe (S. 29). D. übersieht dabei nur, daß die in der Vita Antonii (nicht Vita Athanasii, wie er S. 30 schreibt) erwähnte Korrespondenz des Kaisers und seiner Söhne mit dem heiligen Antonius insofern keine treffende Parallele ist, als jene Korrespondenz ganz allgemeinen Inhalts war[3], sodaß es gänzlich gleichgültig sein konnte, wie viel Monate bis zum Eintreffen der Antwort verstrichen. Arkadius aber hat sich in einer bestimmten, keinen Aufschub leidenden Angelegenheit an Nilus gewendet: Konstantinopel ist von häufigen Erdbeben und schweren Gewittern heimgesucht, „durch den göttlichen Zorn erschüttert", „erwartet täglich Blitzstrahle

1) Das war es, was ich „Untersuchungen" S. 89[4] mit dem Hinweis auf Sp. 601 B und dem „sofort" sagen wollte; keineswegs „übersah" ich (D., S. 31), daß *εἶλκε* bedeutet: es zog mich.

2) „Untersuchungen" S. 17—19.

3) PG 26, 956 AB: *ἔγραφον αὐτῷ ὡς πατρὶ καὶ ηὔχοντο λαμβάνειν ἀντίγραφα παρ' αὐτοῦ.* Die Antwort des Antonius ist gleichfalls ganz allgemeinen Inhalts (956 BC).

aus der Höhe". In dieser ungeheuren Not wendet sich der Kaiser an den ehrwürdigen Mönch, damit er durch sein Gebet das drohende Unheil abwende: wie überaus unwahrscheinlich, daß er sich da an einen Mönch am Sinai wendet, der von Konstantinopel allein in der Luftlinie so weit entfernt ist, wie Bordeaux—Budapest, Prag—Tunis, Königsberg—Rom, London —Spalato, Warschau—Toulon voneinander entfernt sind! Arkadius braucht ja doch für Konstantinopel möglichst rasch einsetzende Hilfe!

Ähnlich steht es mit den Schreiben an Gainas, mögen es nun acht sein, wie ich S. 89 schrieb, oder fünf, wie Degenhart S. 30 annimmt. Sie versetzen uns in die Zeit, in der Gainas in Konstantinopel eine politische Rolle spielte und dem Arianismus Eingang zu verschaffen suchte. Auch hier ist und bleibt es mir unwahrscheinlich, daß Gainas sich ausgerechnet an einen Theologen am Sinai gewandt haben sollte. Die Korrespondenz stand doch mit den kirchenpolitischen Kämpfen in Konstantinopel im Zusammenhang; folglich dürfte der Verfasser der Briefe irgendwie in erreichbarer Nähe geweilt haben.

Drittens hatte ich auf I 234 hingewiesen, ein Schreiben, das an einen gewissen Karpion, einen Anhänger der valentinianischen Gnosis gerichtet ist. Ich hatte gesagt, die Stelle zeige, „daß dieser Valentinianer, den wir schon sowieso nicht auf der Sinaihalbinsel werden suchen wollen, in einem Gemeinwesen (vermutlich einer Stadt) mit kultivierter Bevölkerung lebte, der er seine valentinianischen Gedankengänge zumuten konnte" (S. 89). Dagegen D.: „Hätte jener in einem größeren Gemeinwesen, etwa einer Stadt gelebt, so hätte Nilus sicher *πόλις* oder *ἄστυ* geschrieben statt *τόπος*, was eine Ortschaft (auch ein Dorf) bedeuten kann.... wir haben ihn vielmehr an einem der Plätze oder in einem Flecken in den Tälern des Sinai zu suchen" (S. 31). Leider vergißt D. hier, was er drei Zeilen weiter oben noch gewußt hatte, daß Nilus nicht *ἐν τόπῳ* geschrieben hat, sondern *ἐν τόπῳ δημοσίῳ* — an einem öffentlichen Platze. Die Beweisführung D.s ist somit hinfällig.

Ähnlich steht es mit II 155. Ich hatte gesagt, dieser Brief sei „vielleicht nicht ganz ohne Gewicht", hatte mit „kaum", „schwerlich", „eher" meine Auffassung begrenzt; da D. dies außer acht läßt (S. 32), ist eine Debatte überflüssig.

b) Mein zweiter Einwand lautete: „Der Briefschreiber ist augenscheinlich ein Klostervorsteher; er gibt dem Klosterleben den Vorzug vor der Anachorese. Der greise Einsiedler aber lebt mit seinem Sohne einsam am Sinai, nur von Zeit zu Zeit sucht er andere Mönche auf“ (S. 155f.).

Zunächst ist unbestreitbar, daß der Greis der Narratio wirklich ein Eremitenleben führt, — denn das war mit meinem Ausdruck: „er lebt einsam“ natürlich gemeint. Es ist gänzlich unfruchtbar, wenn D. dagegen bemerkt, ich „supponiere — ohne zu beweisen“, daß der Einsiedler mit seinem Sohne einsam am Sinai lebe; demgegenüber spreche schon Schiwietz II § 3ff. von Kolonien der Einsiedlermönche; es habe also auch Verkehr zwischen den Brüdern, gegenseitige Belehrung, Anregung usw. geherrscht. — Indessen die Narratio spricht von Einsiedlerkolonien so wenig, wie sie von einem Kloster spricht; sie erwähnt vielmehr ausdrücklich, daß die Sinaimönche nicht nahe beieinander, sondern 20 oder mehr Stadien voneinander entfernt wohnen (620 C). Daß sie sich gelegentlich besuchen, sage ich ja an der oben angeführten Stelle selbst, ebenso S. 133f. Wo D. die Polemik gegen mich eine Weile aus dem Auge verloren hat, spricht er denn auch selbst ganz unbefangen von der „Begeisterung für das Anachoretenideal“, von dem der Erzähler erfüllt sei (S. 15).

Anderseits ist unbestreitbar, daß sich aus einigen Briefen ergibt, daß ihr Verfasser in einem Kloster lebt.

α) Ausgegangen war ich von der Stelle Ep. III 58, wo ich aus der Wendung ἐν μοναστηρίῳ schloß, der Verfasser lebe in einem Kloster. Diese Stelle will ich heute beiseite lassen, nicht aus den völlig haltlosen Gründen, die D. dagegen geltend macht[1],

---

1) Vgl. Degenhart S. 31. Was D. hier schreibt, ist wenig glücklich, ganz abgesehen von der unlogischen Aufeinanderfolge der Sätze. Ganz unmöglich ist es, mit D. das ἐὰν ἡσυχάζωμεν als Konjunktiv adhortativus, „als eine in kondizionaler Form gehaltene Aufforderung“ zu fassen; es handelt sich um einen ganz einfachen Bedingungssatz, der einen in der Gegenwart sich wiederholenden Fall ausdrückt. Sodann bleibt ganz unklar, in welchem Zusammenhang mit dem angeblichen Konj. adhortativus D.s Behauptung steht, das ἐν μοναστηρίῳ gelte zunächst nur für den Adressaten; das wäre auch dann, wenn wir es wirklich hier mit einem Konj. adhortativus zu tun hätten, einfach unmöglich.

sondern aus einer andern Erwägung. Wie Cassian erwähnt[1], bezeichnete nämlich der Ausdruck μοναστήριον sowohl das Kloster, das eine größere Anzahl von Mönchen umschloß, als auch die Behausung des einzelnen Mönchs. Daher erlaubt unsere Stelle keinen zwingenden Schluß.

β) Wesentlich anders steht es mit der zweiten Stelle, die ich herangezogen hatte. Ich hatte S. 81 gesagt, der Verfasser sei „höchst wahrscheinlich ein Klostervorsteher". Grund: „Wenn er II 67 an den Mönch Eleutherius schreibt: *οὐκ ἀποδέχομαί σε πρὶν ἐκκόψαι τὰ πάθη*, so spricht hier augenscheinlich der Vorsteher eines Klosters, in das Eleutherius aufgenommen werden möchte". Die Stelle ist so durchschlagend, daß auch D. (S. 34) die Richtigkeit meines Schlusses zugibt. Nur soll nach D. dieser Schluß nichts besagen; Nilus könne doch sehr wohl in späterer Zeit, also nach seinem Aufenthalt auf dem Sinai, Klostervorsteher gewesen sein (ebenda und öfters). Nun war ja der Wechsel zwischen anachoretischer und cönobitischer Lebensweise an sich nicht unmöglich. Cassian[2] berichtet sogar von einem Mönch, der erst Cönobit, dann Anachoret und darauf wieder Cönobit war; allerdings fügt er hinzu, daß das ein sehr seltener Fall sei. Im vorliegenden Fall muß man beachten, daß der greise Eremit der Narratio sich am Schluß einer noch strengeren Form der Askese zuwendet; namentlich bei der streng verpflichtenden Begründung, die er diesem Schritte gibt[3], ist es nicht gerade sehr wahrscheinlich, daß er dann einige Jahre später zu dem weniger strengen Cönobitenleben übergegangen und als Klostervorsteher, wie wir unten sehen werden, einer sehr gemäßigten Askese das Wort geredet haben sollte. Vollends unmöglich wird diese Degenhartsche Ansicht, wenn man, was er als möglich offen läßt (S. 19), die Abfassung der Narratio in das höhere Alter ihres Autors verlegt. Dann müßte er zwar für seine Person den Idealen der strengen Anachorese untreu geworden sein, aber gleichzeitig eine Schrift geschrieben haben, die die Ideale der Anachorese verherrlicht.

---

1) Joh. Cassian, Coll. XVIII, cap. X (PL 49, 1111 A): „et monasterium potest etiam unius monachi habitatio nominari".

2) PL 49, Sp. 1129.

3) PG 79, Sp. 689 A.

γ—δ) Mit dem, was D. gegen meine Verwendung von II 160 einwendet, macht er selbst eben nichts anderes klar als dies, daß der Brief bei meiner Annahme „am besten verständlich" sei; von einem zwingenden Beweise habe ich nicht gesprochen. Ähnlich steht es mit II 62. Auch hier übersieht D. die Nuance. Ich habe diese Stelle zum Schluß meiner Fußnote eben noch mit angeführt, weil sie ungefähr so viel Gewicht hat wie die vorige; dem entspricht meine Formulierung: „Auch II 62 mag hier angeführt sein . . ." Bei dieser Gelegenheit wirft mir D. vor, ich wisse offenbar nichts von den Stellen De monastica exercitatione 8, 9, 10. Aber es bestand ja in diesem Zusammenhang nicht der mindeste Grund, auf diese Stellen einzugehen, auch D. zieht sie gänzlich willkürlich hier herbei; überdies habe ich diese Stellen S. 51 und 112 zitiert! Tut nichts, ich kenne sie natürlich nicht.

ε) Ich fuhr fort: „Jedenfalls unterweist er jüngere Mönche", und schrieb dazu als Beleg in der Fußnote die Worte: „I 18: ἅπερ καὶ διαλεγόμεθα τοῖς μαθητευομένοις. Eine kleine διδασκαλία πρὸς νεωτέρους μοναχούς steht Ep. III 303". Was D. (S. 35) dazu bemerkt, widerlegt nur das, was er mich behaupten läßt, nicht, was ich wirklich behauptet habe.

ζ) Schließlich habe ich unter Verweisung auf Ep. III 72—73 behauptet, daß der Briefschreiber dem Klosterleben den Vorzug vor der Anachorese gibt (S. 111, ebenso S. 155). D. gibt den Brief in deutscher Übersetzung wieder, leider nur in seiner ersten Hälfte III 72, ohne die wichtige Fortsetzung III, 73, auf die ich doch S. 111[11] ebenfalls verwiesen habe.

Nach D. hätten wir in III 72 nicht „eine entschiedene Absage an das Anachoretentum" vor uns; es handle sich vielmehr um einen konkreten Einzelfall und einen Anfänger (τὸν γυμνάζεσθαι βουλόμενον), der sich erst[1] einüben muß. Bekanntlich habe man älteren und erprobten Mönchen erlaubt, aus dem κοινόβιον hinweg in die Einsamkeit der Anachorese sich zurückzuziehen. Durch die Wendung ‚er soll lieber . . . . . und nicht (= als)' schimmere nach unserm Sprachempfinden eher ein not-

1) μᾶλλον. D. übersetzt dieses μᾶλλον mit „erst" („muß erst im Kloster mit den Brüdern zusammenleben"), was den Sinn natürlich wesentlich verschiebt. Doch schreibt er einige Zeilen weiter unten ganz richtig: „lieber".

gedrungenes Zugeständnis, das die Anachorese als das Bevorzugte, aber nicht für die größere Menge Passende erscheinen läßt.

Ich glaube nicht, daß diese Deutung des Briefes in allen Teilen richtig ist. Zuzugeben ist, daß es sich um einen konkreten Einzelfall handelt, daß sich der Adressat von seinem früheren weltlichen Leben her auf eigene Faust sofort der Anachorese zugewendet hat und daß der Verfasser ihn mahnt, vielmehr in ein Kloster zu gehen. Ich würde daher heute die in Betracht kommenden Sätze auf S. 111 meiner „Untersuchungen" nicht so generell fassen, wie ich es dort getan habe. Aber eingetragen wird von D., daß der Gedanke im Hintergrund stehen soll, eigentlich sei doch die Anachorese das Höhere. Davon enthält der Brief nichts, die Fortsetzung III 73 spricht vielmehr sehr stark gegen diesen vermeintlichen Hintergrund; hier sind nicht weniger als fünf Schriftstellen zusammengetragen, die die Notwendigkeit des Zusammenlebens der Mönche beweisen sollen. Liest man das Schreiben III 72f. im ganzen, so ist sofort deutlich, daß die größere Wahrscheinlichkeit für den Cönobiten spricht. Der Anachoret wäre dem Adressaten gegenüber in einer schwierigen Stellung gewesen, die doch wohl zu einer ganz anderen Formulierung des Briefes, etwa zu einer Darlegung über den Unterschied zwischen einem ergrauten Asketen und einem Anfänger genötigt haben würde.

D. schließt diesen Abschnitt mit den Worten: „H.s Ansicht ist demnach abzulehnen. Sie weist auf eine geradezu erstaunliche Unkenntnis der Auffassungen hin, die in der älteren Zeit über das Verhältnis von Anachorese und Zönobium herrschten. Schon eine oberflächliche Lektüre Kassians hätte ihn vor solchen Leichtfertigkeiten, um nicht mehr zu sagen, bewahren können."

Hierzu bemerke ich: D.s Satz über Cassian würde darauf hinauslaufen, daß Nilus aus Cassian zu interpretieren sei. Aber gab es denn nur die Anschauungen, die aus Cassian bekannt sind? Eine breite Strömung innerhalb des Mönchtums vertrat die Ansicht, daß das Cönobitentum den Vorzug vor der Anachorese verdiene. Der Hauptvertreter dieser Ansicht ist bekanntlich kein Geringerer als Basilius von Cäsarea (Regulae fusius tractatae, cap. VII)[1]. Man sieht, was von D.s

1) PG 31, 928—933; vgl. A. Kranich, Die Ascetik in ihrer dogmatischen Grundlage bei Basilius dem Großen, Paderborn 1896, S. 77—80.

Vorwurf einer „geradezu erstaunlichen Unkenntnis" und der „Leichtfertigkeit" zu halten ist.

c) Mein dritter Einwand: „Das Bild, das die ‚Erzählung' vom Leben der Sinaimönche entwirft und das doch unverkennbar als Idealbild des asketischen Lebens gemeint ist, widerspricht gänzlich den asketischen Lebensformen, die der Briefschreiber fordert. Dort erscheint die Anachorese, hier das Cönobitentum als Ideal, dort wird einer weit strengeren Askese das Wort geredet als hier" (S. 156).

D. bestreitet 1) daß der Verfasser der Erzählung ein absolutes Idealbild des asketischen Lebens geben wolle, da er sonst nach der Sarazenenkatastrophe nicht eine noch strengere Form desselben gewählt hätte (S. 37): Hier übersieht D., daß der Abschnitt 613 C—625 C nicht das asketische Leben des Greises schildert, sondern das der Mönche in der Batos, die er besucht und die das Opfer des Barbarenüberfalles werden. — Zweitens soll nach D. der Verfasser der Narratio „als maßvoll idealisierender Erzähler" vor uns stehen, „während er in den Briefen als ein durch die Forderungen des Augenblicks gerufener Warner, Berater, Lehrer" erscheine (ebenda). Es sei „ein wesentlicher Unterschied, wenn die Erzählung schildere, was die Anachoreten freiwillig in stärkerer Askese leisten — und wenn der Briefschreiber auseinandersetzt, was ein Aszet tun muß, um seinem Stand zu entsprechen". Danach läge also in der Narratio eine Idealisierung vor, in den Briefen eine Einstellung auf das geringere asketische Maß, das vielen Mönchen tatsächlich erreichbar war. Eine zunächst ganz plausibel erscheinende Konstruktion, die aber leider am Quellenbefunde zerschellt: in den Briefen handelt es sich ja nicht bloß um Zugeständnisse an schwächere Mönche, sondern auch um allgemeine Formulierungen, die deutlich die eigene prinzipielle Auffassung des Verfassers wiedergeben, also — sein Ideal der Askese; und dieses Ideal ist eben ein wesentlich anderes, nämlich ein bedeutend maßvolleres als das der Narratio.

Narratio.	Briefe.
617 A: Die Sinaimönche nehmen so wenig wie möglich zu sich, gerade nur so viel, um nicht zu sterben, was gegen die Absicht	III 268: *οὗτος ὁ τελειώτατος τῆς ἐγκρατείας σκοπός, οὐ τὸ βλέπειν πρὸς τὴν τοῦ σώματος κακοπάθειαν καὶ κατάλυσιν καὶ παντελῆ*

des Schöpfers wäre und sie um den himmlischen Lohn bringen würde.	*ἀχρειῶσιν, ἀλλὰ πρὸς τὴν τῶν ψυχικῶν κινημάτων εὐκολίαν.* Vgl. auch das Vorangehende, Sp 517B.
	III 49: Der Mönch soll ohne Heuchelei von den geringwertigen Speisen mitgenießen. Es könnte sonst sein, daß er in eine große Schwäche verfällt, seine Lebensweise ändern muß und dabei ertappt wird, wie er nach wertvollen und abwechselungsreichen Speisen ausschaut [1].
617 A: Die einen essen am Sonntag, aber die ganze Woche nicht, die andern zweimal in der Woche, andere *παρὰ μίαν ἡμέραν* (einen Tag um den andern).	II 59: *οὐκ ἔστιν ἁμαρτία τὸ πρὸς βραχὺ τῇ καθ' ἡμέραν τροφῇ ἐν τῇ τεταγμένῃ ὥρᾳ, χρὴ δὲ κτλ.* [2]
617 A: Nur wenige verstehen sich auf den Bau von Weizen . . .; die meisten leben von ungekochten Kräutern und Baumfrüchten; Fleischgenuß ist verpönt. — Also: denkbar kärglichste Lebensweise.	I 287: *μὴ τοίνυν κατάκρινε καὶ σκόπτε τοὺς δι' ἡμερῶν δοκιμάσαντας μοναχούς, παραμυθίαν τινὰ μεταλήψεως σιτίων καλῶν, σὺν θείᾳ ἐλευθερίᾳ καὶ παρρησίᾳ χρηστῇ καὶ λογισμοῖς ἀγαθοῖς τῷ καταπονηθέντι σώματι χορηγῆσαι* [3].

D.s Einzelpolemik gegen die von mir angeführten Stellen (D., S. 37—39) besteht teils in einem bloßen Wortstreit (D. gefällt sich hier in beständiger Wiederholung seines Widerspruchs gegen meine Formulierung, daß eine „asketische Lebensform"

---

1) Deutlich ebenfalls eine Warnung vor Übertreibung der Askese.

2) Natürlich ist zu beachten, daß der Verfasser von Ep. II 59 keine generelle Regel gibt; offenbar hat der Mönch Chariton, an den das Schreiben gerichtet ist, Besorgnis gehegt, daß tägliche Mahlzeiten für den Mönch Sünde sein könnten. An sich könnte der Brief von einem Asketen geschrieben sein, der für sich selbst strengeren Gewohnheiten folgt. Aber charakteristisch ist doch das Fehlen jeglicher Mahnung, sich doch, wenn möglich, einer strengeren Askese zu befleißigen. Aus dem Briefe spricht ein maßvoller, aus der Narratio ein sehr strenger Asketismus.

3) Die vorstehende Tabelle will nur ein gefühlsmäßiges Erfassen des Unterschieds ermöglichen; mechanisch vorrechnen läßt sich die verschiedene seelische Struktur nicht, aus der die beiden Textreihen hervorgegangen sind. — Ist es denkbar, daß der Briefschreiber eine strenge Askese, deren Gefahren ihm klar vor Augen lagen, in einer idealisierenden Erzählung zum Gegenstand der Bewunderung erhob?

„gefordert“ werde), teils trifft sie überhaupt nicht, was ich gemeint habe[1].

d) Mein vierter Einwand lautete: „Der Verfasser der Briefe fordert in schärfster Form das Durchschneiden aller Familienbande. Der Eremit am Sinai hängt mit allen Fasern seines Herzens an seinem Sohne, dessen Ende er nicht überleben zu können meint“ (S. 156). Zu diesen Sätzen gab ich ganz kurz in zwei Fußnoten die Belege. D.s Polemik gegen diese Sätze ist wiederum sehr unergiebig. Er macht sich die Kürze meiner Ausführung zu nutze. Manches, was er sagt, ist ein reiner Streit um Worte, anderes kommt ungefähr auf dasselbe hinaus, was ich auch sage.

Zunächst kommen zwei Stellen in Betracht, an denen der Briefschreiber übermäßige Klage über einen Toten aufs bestimmteste verwirft: I 311 und II 170. Mit diesen beiden Auslassungen vergleiche man die überschwenglichen, leidenschaftlichen Klagen, die der Greis der Narratio über den Verlust des Theodulos anstimmt, und man wird die ganze Schwierigkeit ermessen, die Narratio und die Briefe von einem und demselben Verfasser herzuleiten. D. wendet ein, daß diese beiden Briefe sich an trauernde Weltleute und nicht an Asketen wenden (S. 39). Aber dieser Einwand schwächt die Beweiskraft unserer Stellen nicht ab, er verstärkt sie im Gegenteil: wenn der Briefschreiber schon von Weltleuten verlangt, daß sie sich keiner übermäßigen Trauer hingeben, wird er es von Asketen wohl erst recht verlangen und damit auch von sich selbst. Gerade diese beiden Stellen sind für mein Urteil besonders entscheidend[2].

1) D. hat den Sinn meiner Fußnote 156[4] („vgl. die Angaben o. S. 105 mit S. 133f.“), deren Kürze auf unnötiger Ausführlichkeit abgeneigte Leser rechnete, dahin mißverstanden, als ob die auf S. 105, Fußnote 1—7, verzeichneten Stellen, losgelöst von dem darüberstehenden Texte, in Bausch und Bogen zu dem auf S. 133f. Aufgeführten in Gegensatz stehen müßten. So kann es geschehen, daß D. mir über den Inhalt von I 323, II 168, II 10—11 Belehrungen gibt, die genau das sagen, was ich auf S. 105 im Texte ebenfalls gesagt habe. Selbst der Schreibfehler „II 54“, der S. 156[5] meiner Feder entflossen ist und der leicht zu erkennen war, da ich ebendort auf S. 105 verwies, wo richtig „II 59“ steht, hat zur Folge, daß mich D eingehend darüber belehrt, der Brief II 54 enthalte nichts, „was sich als ‚Forderung‘ einer mit den Sinaiten im Widerspruch stehenden ‚asketischen Lebensform‘“ darstelle (D., S. 39).

2) Gänzlich unverständlich ist D.s Bemerkung (S. 39), Ep. I 311 gehöre „in dem Sinne, wie ich wolle“, nicht hierher, denn es handle sich

Sodann handelt es sich um zwei Briefe, in denen sich ihr Verfasser über die Stellung des Asketen zu den leiblichen Verwandten ausspricht: II 66 und III 290. Diese beiden Briefe reden eine deutliche, gar nicht mißzuverstehende Sprache. Der Verfasser fordert von den darin angeredeten Asketen „Aufgeben der verwandtschaftlichen Bande“; der Asket muß seine leiblichen Verwandten in dem Grade vergessen; daß ihn nicht einmal die Erinnerung an sie jemals beunruhigt; er darf kein Mitgefühl mit ihnen kennen; höchstens darf er ihnen in der Not helfen, wenn er sie dabei so behandelt, wie wenn sie fremde Bettler wären. Gleichwohl behauptet D., keine einzige der von mir angeführten Stellen beweise, was ich darin bewiesen fände, daß nämlich der Verfasser in schärfster Form (von D. gesperrt) das Durchschneiden aller Familienbande fordere (S. 40). Das Verfahren, durch das er selbst der Wucht der Nilusschen Worte in II 66 und III 290 zu entgehen sucht, ist dies, daß er bestimmte Wendungen betont oder preßt und so den Sinn des Ganzen abschwächt. Bei der Erklärung von II 66 ignoriert er den mittleren Teil des Briefes mit der Wendung *ἐκλείψιν τῶν συγγενικῶν δεσμῶν*, betont dafür das *ἱκανήν* im letzten Drittel des Briefes und schwächt so die Strenge des Briefes ab. Er übersieht dabei, daß das *ἱκανήν* überhaupt nur durch die allegorische Ausdeutung des Wortes „Dothan“ hereingekommen ist. Ähnlich steht es bei III 290. Obwohl D. von diesem Schreiben eine Übersetzung bringt, die jedem zeigen kann, daß der Brief das enthält, was ich in ihm gefunden habe, behauptet D. gleichwohl, der Brief beweise gerade das Gegenteil (von mir gesperrt) von dem, was er nach meiner Auffassung beweisen soll. D. sucht den Inhalt 1) dadurch abzuschwächen, daß er das *παρενοχλεῖσθαι* betont: „der geistliche Streiter muß fleischliche Verwandtschaft in dem Grade vergessen, daß er überhaupt niemals durch die Erinnerung daran belästigt wird;“ — 2) dadurch, daß er behauptet, es sei „keine naturwidrige Entsagung gefordert, sondern nur eine solche, wodurch sein höheres Streben nicht beeinträchtigt“ werde. Diese Formulierung

---

um die Warnung, nicht übermäßig einen Toten zu betrauern. S. 156[2] hatte ich geschrieben: „Vgl. I 311: untröstliche Trauer und Klage über den Tod eines Verwandten ein Zeichen von Unglauben und Hoffnungslosigkeit!“

ist nicht glücklich, weil der Begriff „naturwidrig“ von verschiedenen Beurteilern sehr verschieden umgrenzt werden wird: ich für meinen Teil würde die Forderung, mit den leiblichen Verwandten kein Mitgefühl zu haben, ihnen wie fremden Bettlern gegenüberzutreten, entschieden als naturwidrig bezeichnen. Ich muß durchaus an meiner Auffassung des Briefes festhalten.

Einen weiteren Ausweg glaubt D. darin entdeckt zu haben, daß die beiden Briefe ihre Adressaten vor der Liebe zu ihren in der Welt lebenden Verwandten warnen; „die Warnungen des Briefschreibers vor sinnlicher Liebe der Verwandten, die in der Welt sind“, träfen „nicht mehr zu, wenn Vater und Sohn beide ein streng aszetisches Leben führen.“ Ich will die Möglichkeit dieser Unterscheidung und die „sinnliche“ Verwandtenliebe hier nicht näher untersuchen; es genügt hier völlig der Einwand, daß in der Narratio diese Unterscheidung zwischen einer „sinnlichen Liebe der Verwandten“ und einer „an sich geordneten Verwandtenliebe“ nirgends vorausgesetzt, geschweige denn ausgesprochen wird; nirgends ist eine Spur davon vorhanden, daß in ihr „die Gefahr des Hinabgleitens in sinnliche Verwandtenliebe möglichst deutlich dargestellt werden sollte“ (S. 41); keine Silbe deutet an, daß der Verfasser der Narratio in den Gefühlsausbrüchen seines Helden etwas erblickt, was den streng asketischen Grundsätzen widerspräche. Mag es an sich durchaus der Fall sein, daß das geregelte, disziplinierte Mönchtum [1] an diesem Ausbruch des Gefühls Anstoß nahm — ich habe S. 156³ darauf hingewiesen, daß der Überschwang des Gefühls in dieser Schrift sowohl durch das Synaxar von Konstantinopel wie durch Nikephoros Kallistos leise getadelt wird —, der Verfasser der Narratio verrät keinerlei Kenntnis dieser Anschauung.

So wenig D. meiner Auffassung der angeführten Briefe zuzustimmen vermag, so sehr hat er doch das Gefühl, daß „gleichwohl“ zwischen der Überschwenglichkeit der Verwandten-, bzw. Kindesliebe des Eremiten am Sinai und den maßvollen(!) Forderungen des Briefschreibers ein Kontrast zu bestehen „scheine“

1) Man vgl. die von Cassian, De coen. inst. IV 27 mitgeteilte Legende von einem gewissen Mutius, der mitsamt seinem achtjährigen Knaben ins Kloster tritt und den nun die Mönche durch fortgesetzte, systematische Mißhandlung des Knaben dazu erziehen, zu „vergessen, daß er Vater war“.

(S. 40). Aber er weiß sich dieser Schwierigkeit dadurch zu entziehen, daß er von einer „(zeitweiligen) Rückkehr" (von mir gesperrt) des Eremiten „zur einst heroisch aufgegebenen rein natürlichen Verwandtenliebe" spricht (S. 18); wir hätten es „nach des Verfassers [der Narratio] eigener Bemerkung nur mit einer vorübergehenden Erscheinung zu tun (Narr. 661 A)" (S. 40 f.). Aber diese ganze Konstruktion hängt vollständig in der Luft; die Belegstelle, die D. dafür anführt, ist eine gefährliche Brücke. Schlagen wir die Stelle auf, so machen wir eine merkwürdige Entdeckung: erstens steht die Stelle nicht in der alten lateinischen Übersetzung, gehört also nach D.s eigener Meinung (s. o.) nicht zum ursprünglichen Text. Zweitens, und das ist das Wichtigere, handelt es sich Sp. 661 A gar nicht um Worte des Erzählers, des greisen Eremiten, sondern um Worte der Frau in Pharan, die den Tod ihres Sohnes beklagt und durch den dabei an den Tag gelegten Heroismus den Erzähler tief beschämt. Man sieht, wie flüchtig D. hier gearbeitet hat; fand und las er die Stelle ohne Rücksicht auf ihren Zusammenhang, so mußten ihn doch die Worte *ὠδυρόμην χηρείαν ποτέ* stutzig machen. Somit fällt die Belegstelle für die „zeitweilige", „vorübergehende" Rückkehr zur rein natürlichen Verwandtenliebe weg.

Man lasse die eben besprochenen Briefe im ganzen auf sich wirken und stelle die Fragen: Ist es wahrscheinlich daß diese Worte von einem Manne geschrieben sind, der von Anfang seines Asketenlebens an viele Jahre hindurch[1] in steter Gemeinschaft mit seinem Sohne gelebt hat? Kann der Mann, der täglich mit seinem Sohne zusammenlebt, von andern Asketen verlangen, ihre Verwandten in einem solchen Grade zu vergessen, daß sie auch nicht einmal durch die Erinnerung an sie „belästigt" werden? Kann derselbe Mann, der leidenschaftliche Zuneigung zu den Verwandten für etwas Irdisches, Fleischliches, Ungebildetes erklärt, der eine glühende Liebe zu den Verwandten als ein Abirren von der Vollkommenheit ansieht, die Narratio

---

1) Vgl. *μέχρι πολλοῦ* 604 B. Nach Degenhart, der Nilus um 380 ins Kloster treten und um 400 den Sarazeneneinfall erleben läßt (Nilus Sinaita S. 30 f.), wären die beiden demnach Jahrzehnte lang zusammengewesen.

mit ihren leidenschaftlichen Gefühlsausbrüchen verfaßt haben? Diese Fragen aufwerfen heißt sie beantworten.

e)—f) Auf meinen 5. und 6. Einwand, den Synergismus und die Verschiedenheit des Stils, kann ich in der hier gebotenen Kürze nicht eingehen. Was D. gegen meine Ausführung über den Synergismus geltend macht, ist nicht das letzte Wort, das sich sagen läßt.

g) Einen 7. Einwand stellt die Existenz von ep. IV 62 dar. In diesem Briefe wird berichtet, wie ein aus Galatien stammender, am Sinai als Asket lebender Greis durch die Hilfe des heiligen Platon auf wunderbare Weise seinen von den Barbaren entführten Sohn wiedererlangt. Ich habe gezeigt (S. 151 f., 157 f.), daß trotz aller Ähnlichkeit mit dem Inhalt der Narratio beide Stücke doch auch wieder so verschieden sind, daß man sie kaum demselben Verfasser zuschreiben kann. Ist der Brief echt, „dann ist er ein starkes Hindernis für die Herleitung der Narratio vom Verfasser der Briefe, mag die Narratio Geschichte oder Roman sein" (S. 158). Ich habe weiter gezeigt (S. 80), daß der Brief nichts enthält, was aus dem Rahmen der Nilusbriefe herausfiele.

D., der in seinem Nilus Sinaita den Brief für echt genommen hatte (S. 25[4]), tritt dagegen jetzt für die Unechtheit des Briefes ein; offenbar hat er inzwischen eingesehen, daß bei seiner Echtheit die Narratio kaum von Nilus herrühren kann. „Ein anderer als der Sinaite hat ihn unter der Benützung der Narratio geschrieben, um den Landsmann Plato zu verherrlichen" (Neue Beiträge S. 28). Grund dieses kritischen Urteils: „eingehende Vergleichung mit der schriftstellerischen Eigenart des Nilus, die einen verständigen Wirklichkeitssinn verrät". Das ist nun freilich eine reine Petitio principii. Wie es mit dem „verständigen Wirklichkeitssinn" des Nilus steht, habe ich in meinen „Untersuchungen" S. 107[7] an einigen geradezu grotesken Beispielen von faustdickem Aberglauben gezeigt. D. findet es weiter bemerkenswert, daß der Greis, von dem IV 62 erzählt, als *ἀνὴρ Γαλάτης* bezeichnet wird, „der mit dem Helden (Nilus) der Erzählung identisch" erscheine. Aber daß der heilige Platon, der in Ankyra in Galatien verehrt wurde, einen Galater rettet, ist doch nichts Sonderliches. Wer weiß übrigens, welche Gestalt die Fabelei von IV 62 gehabt hat, bevor sie diesen literarischen

Niederschlag fand! Es wäre naiv, anzunehmen, daß dieser Legendenstoff genau nur die Stadien durchgemacht hat, die sich aus den uns zufällig erhaltenen literarischen Denkmälern entnehmen lassen. Daß der Brief auf Grund der Narratio geschrieben sei, wie D. zuversichtlich versichert, ist doch nur eine Möglichkeit, der noch andere Möglichkeiten gegenüberstehen. Warum ließ der Briefschreiber solche „Brillanten" wie den Märtyrertod der Asketen und die dem Sohne des Greises drohende Gefahr, als Opfer für die heidnischen Götter zu fallen, weg, wenn er sie kannte?[1]

Blicke ich auf den bis hierher zurückgelegten Weg, so kann ich zusammenfassend sagen, daß meine Position in ihren Grundzügen in keiner Weise durch D. erschüttert worden ist.

4. Die sog. „positiven Indizien" für Degenharts These.

Nachdem D. meine kritische Position, wie er meint, über den Haufen geworfen hat, sucht er mit dem Nachweise positiver Indizien für die Identität des Verfassers der Erzählung mit dem der Briefe und der (!) übrigen Schriften seiner Arbeit den krönenden Abschluß zu geben. Ich zweifle nicht, daß D.s Zusammenstellung S. 42—49 mit ihrer, wie es scheint, reichen Fülle von Parallelen Eindruck machen kann; wer aber diese Zusammenstellung D.s unter die kritische Lupe nimmt, wird wesentlich anders urteilen. Schon das ist kritisch zu beanstanden, daß D., unbelehrt durch das, was bisher gegen seine Quellenbehandlung eingewendet worden ist, wieder einige Schriften der Nilusschen Sammlung ohne weiteres als echt ansieht, für die er uns den Echtheitsbeweis noch nicht vorgelegt hat, so z. B. den Traktat an Eulogius, gegen dessen Echtheit doch bereits Zöckler Bedenken geäußert hatte. Sodann hätte es der Auseinandersetzung mit meiner Arbeit besser gedient, wenn D. sich auf die Narratio

---

1) D. fährt fort: „Auch heißt es im Texte nicht, wie H. ergötzlich (!) sich zu bemerken erlaubt (!), daß Platon mit Theodulos ‚mit Wundereile durch die Luft geritten' (159), sondern daß sie so wunderbar auf einmal da waren *καθάπερ ὑπόπτεροι* = gleich als ob sie Flügel gehabt hätten". Diese Kritik an meinen Worten ist gegenstandslos. Das *καθάπερ* hatte ich nicht übersehen; es ändert garnichts an dem Charakter des Vorgangs einer wunderbaren Entrückung durch die Luft.

und die Briefsammlung beschränkt hätte, da ich in der Hauptsache von diesen beiden Größen gehandelt hatte.

D. verzeichnet zunächst A. Lieblingsbilder und -wendungen. Der Wert dieser Parallelen wird von ihm selbst von vornherein durch die Einschränkung in Frage gestellt, daß die Übereinstimmungen mehr in der Zugehörigkeit zu einem und demselben Gedankentypus, als in wörtlichen Anklängen beständen. Dazu handelt es sich hier um Bilder und Wendungen von einer derartigen Allgemeinheit, daß ihr Vorkommen in verschiedenen Nilusschriften nicht das geringste besagt. Dahin gehören die Bilder, in denen der Hund, die Wolke, die Schiffahrt vorkommen. Wie viele Menschen des Altertums mögen diese und ähnliche Bilder gebraucht haben! So ist gleich der Hund in der griechischen Sprache und besonders auch — wie schon ein Blick in das Neue Testament zeigen kann — in der Sprache der alten Christenheit so häufig, daß man auf das Vorkommen von Bildern, in denen der Hund verwendet ist, wirklich keine Schlüsse bauen kann. Nicht anders steht es mit der Wolke; überdies verwenden die von D. als Parallelen beigebrachten Stellen de mal. cog. 1217D, de octo spir. mal. 1153C und 1157D das Bild der Wolke doch in einer von der Narratio völlig abweichenden Weise.

Auf die „Naturdinge" läßt D. „menschliche Beschäftigungen" folgen, als ersten Punkt die Schiffahrt, also wieder einen Bilderkreis, dessen überaus häufige und mannigfaltige Verwendung in der Sprache des seefahrenden Volkes der Griechen jedermann bekannt ist. Der zweite Punkt ist unter das Stichwort „Kunst" gestellt. Es ist angebracht, an dieser Stelle D.s Angaben auf ihre Stichhaltigkeit etwas näher zu prüfen. Die einzige hier in Betracht kommende Stelle der Narratio handelt von der verdorrten Hand des Königs Jerobeam, die „an seiner Gestalt unbeweglich haftete, wie die einer Bildsäule, die sich ihrer Natur nach nicht in eine andere Haltung bringen läßt als in die, welche sie von Anfang an durch den Guß des Künstlers empfing" (608A, in Degenharts Übersetzung). Der von D. zum maßgebenden Text erhobene Lateiner setzt hier freilich, was D. übersehen hat, einen etwas kürzeren Text voraus, nämlich nur die Worte: *ἔμεινε δὲ [ἡ χεὶρ] ξηρὰ ἐν μετεώρῳ τῷ σχήματι, καθάπερ ἀνδριάντος*. Die folgenden Worte fehlen im Lateiner.

Dadurch wird die Vergleichsfläche schon etwas schmäler, als D. angenommen hat. D. fährt fort: „Metaphorisch gebraucht, erscheint „Kunst“ auch in andern Schriften, wie in ep. I 246, 262; in Alb. 701 A, de mon. ex. 728 B, 772 AC, ad Eul. 1125 B“. In Wirklichkeit ist auch nicht eine einzige von diesen Stellen eine Parallele, die auch nur einiges Gewicht hätte. In Ep. I 246 ist von „Kunst“ überhaupt nicht die Rede; es begegnet lediglich eine allegorische Ausführung, in der Ausdrücke verwendet werden, die vom Weben hergenommen sind. In Ep. I 262 werden die Propheten mit den Bienen verglichen, die Hl. Schrift mit dem *μελλισσουργεῖον* usw.; von „Kunst“ ist nichts gesagt. In der Or. in Albianum 701 A ist von der *τέχνη* im allgemeinen Sinne gesprochen, von der Kunstfertigkeit, der Technik: *τὸ μὲν γάρ ἐστιν τῆς τέχνης ἐν δέοντι καιρῷ παρασχεῖν τὰ τεκμήρια.* In de mon. ex. 728 B lesen wir: der Mönch, der das heilige Gewand anlegt und noch nicht die Makel der Seele abgewaschen hat......, der hat fürwahr einen pharisäischen Stolz entwickelt und geht umher mit Rüstungen, deren Anwendung er nicht gelernt hat (*ὧν τὴν τέχνην οὐ μεμάθηκε*). Ebenda 772 A findet sich die allgemeine Betrachtung: *ἄλλως γὰρ ὁ τεχνίτης, καὶ ἄλλως ὁ ἄτεχνος κρίνει τὰ τῆς τέχνης* (= Ep. II 65). Ebenda 772 C wird das technische Können des Steuermanns als *τέχνη* bezeichnet. Schließlich Ad. Eul. 1125 B lesen wir: *ὁ ἐκ πρακτικῆς ἐκδημίας καὶ γνωστικῆς ἐνδημίας τῶν λογισμῶν τῇ τέχνῃ τοὺς ἀφελεῖς ἀλείφων, βλεπέτω κτλ.* Allen diesen Wendungen, in denen das überaus häufige griechische Wort *τέχνη* vorkommt oder doch wenigstens, wenn es nicht direkt ausgesprochen ist, nahe liegt, steht also in der Narratio die eine Wendung gegenüber: *καθάπερ ἀνδριάντος* (bez., im längeren Text, *παρὰ τοῦ τεχνίτου*). Es ist nicht böser Wille, wenn man eine derartige Beweisführung nicht anzuerkennen vermag.

Der dritte Punkt betrifft das Theaterwesen. In der Narratio wird nämlich die Ermordung der Sinaimönche als *δρᾶμα* bezeichnet (604 D); sodann kommt einmal die Wendung *τραγῳδοῦσα* vor (D., S. 44). Damit vergleicht D. Ep. III 42, soll offenbar heißen III 43, wo aber leider das Wort *δρᾶμα* garnicht „Theaterstück“, sondern einfach „Handlung“ heißt: die Handlung des Dämons ist die, daß er den jungen Menschen im Schlaf zur Sünde reizt, usw. Wirklich von einem szenischen Drama ist

dagegen 720 A die Rede, desgleichen 761 C. An der Stelle 904 B finde ich nichts, was hier in Betracht kommt; offenbar steckt in der Angabe ein Versehen. 944 C ist nicht von den Antagonisten der Bühne die Rede, 980 C nur von dem „Chor" der Apostel. Bestimmt keine Beziehung auf das Theaterwesen liegt 1013 A (*λειτουργοῦμεν*, „Dienste leisten") und 1080 B vor, wo gesagt ist, daß Martha bemüht war, für *τὴν σωματικὴν λειτουργίαν* des Herrn zu sorgen. Die Stellen, die D. hier aufmarschieren läßt, schmelzen also unter den unangenehmen Einwirkungen der Kritik bedenklich zusammen. Was übriggeblieben ist, sind lediglich die Stellen 720 A und 761 C, wo wirklich vom Theater gesprochen ist, allenfalls noch die Wendung „der Chor der Apostel". Wie wenig das besagen will, ist ohne weiteres deutlich, wenn man an die große Bedeutung des Theaters bei den Griechen und die Durchsetzung ihrer Sprache mit Wendungen aus dem Theaterleben denkt. Wie häufig werden zum Beispiel bei Johannes Chrysostomus Dinge erwähnt, die mit dem Theater zusammenhängen!

Es folgen B. Lieblingsgedanken, zunächst 1. „Biblisches", bestehend aus einem einzigen Posten, nämlich der Verwendung von IV. Reg. 6 sowohl in der Narratio wie in der Schrift Peristeria (also nicht in der Briefsammlung!) Indessen diese Stelle wurde im kirchlichen Altertum offenbar öfters zitiert, auch Basilius, Reg. fus. tract., prooemium (PG 31, 897 B) wird darauf angespielt[1], ebenso sonst in der asketischen Literatur[2]. Übrigens kann ich auch nicht finden, daß die beiden Stellen 605 BC und 833 AB „dieselbe teilnahmvolle Betrachtung" erkennen lassen.

Wenig greifbar ist, was D. unter der Überschrift „Persönliches" bringt; von der Briefsammlung spricht D. hier überhaupt nicht.

Nicht anders steht es mit dem 3. Abschnitt, der „Aszetisches" überschrieben ist. Was hier über die geistliche Meditation gesagt wird, bezeichnet nichts Individuelles, woran man einen bestimmten Schriftsteller erkennen könnte, sondern etwas

1) *Ὁ τὸν ἥλιον ἀνατέλλων καὶ ἀβλεψίαν καταδικάζει.*

2) Vitae Patrum, ed. Rosweyde[2], Antwerpen 1628, I 237 b, III 495 a, VI 638 a wird die Erzählung ebenfalls berührt, also bei drei verschiedenen Autoren.

der mönchischen ethischen Literatur überhaupt Eigentümliches. Auch der unser ästhetisches Empfinden „stoßende“ (D., S. 46), derb realistische Zug ist nichts Individuelles, sondern entsprach dem Geschmacke der Zeit. Überdies haben die von D. miteinander verglichenen Stellen Narratio 645ABC und Peristeria 869 (auch hier nichts von der Briefsammlung!) doch kaum Ähnlichkeit. Dort die realistische Ausmalung eines Massacres, hier die realistische Schilderung sozialen Elendes, die durch die Geschichte vom armen Lazarus Luk. 16 bedingt ist.

Ferner vergleicht D. Narratio 616C 617A und In Alb. 705 A. Die Sinaimönche nehmen nur so viel Speise zu sich, wie nötig ist, den Körper nicht zugrunde gehen zu lassen. Ebenso heiße es von Albianus, daß er „nur so viel Sorge für den Leib trug, als die Not gebot, um das Leben des Körpers zu erhalten“. Aber an diesen beiden Stellen sind nicht nur sehr verschiedene Ausdrücke verwendet, sondern es handelt sich überhaupt um einen im Mönchtum verbreiteten Gedanken, vgl. die Regulae fusius tractatae des Basilius cap. XIX (PG 31, 968C).

Noch unglücklicher ist es, wenn D. den zweiten Abschnitt der Narratio, die „fast ein einziger Lobpreis des Friedens sei, den der wahre Mönch genießt“, mit Ep. II 96 vergleicht, wo es am Schlusse heißt: „Wo bleiben *εἰρήνη καὶ γαλήνη καὶ ἠρεμία καὶ πίστις;*“. Der innere Friede wurde von allen Mönchen erstrebt.

Es folgt 4. „Leiblich-Geistiges“. Zuerst wird unter dem Titel „das Auge des Menschen“ Narratio 672 mit Peristeria 865C (also nicht mit einer Stelle der Briefsammlung!) verglichen. Auch hier handelt es sich aber nur um eine entfernte Ähnlichkeit: in der Narratio ist der Gedanke, daß der Versuch, durch Worte zu heucheln, an der Offenherzigkeit der Miene scheitert, — in der Schrift Peristeria lesen wir, der Versuch, durch den Ausdruck des Gesichts zu heucheln, sei auf längere Zeit nicht durchzuführen; das Gesicht werde rasch wieder den Ausdruck annehmen, der dem entspreche, was in der Seele vor sich gehe.

Ebensowenig ist von entscheidendem Gewicht, was D. unter die Überschrift stellt: „die Füße des Menschen“. Auch hier hat D. außer acht gelassen, daß der Lateiner einen kürzeren

Text bietet. Legen wir diesen zugrunde, so lauten die beiden Parallelen folgendermaßen:

Narratio 641 C:

Denn der Gefahr, der man nicht entfliehen konnte, wenn man dablieb, konnte man natürlich entgehen, wenn man die Rettung der Hilfe der Füße vertraute. Denn ich lernte ja, daß viele um vieles öfter durch ihre Füße, als durch tausend Retter errettet worden waren.

Peristeria 837 C:

Denn wie von den Gliedern am Körper ein jedes nicht ein gesondertes Geschäft hat, sondern eine gemeinsame Wirksamkeit besitzt zur gegenseitigen Sorge füreinander, indem durch das Gesetz der Natur eins dem andern und jedes allen dient, — so bedient sowohl die Hand den Körper, wie auch die Füße ihn miteinander beim Fortschreiten tragen, und das Auge usw.

Teilweise scharfe Kritik fordert heraus, was D. „Physiologisches" überschrieben hat. Hierher rechnet D. die Abschnitte der Narratio, die von der Ermordung einzelner Personen handeln. „Dieselbe Vorliebe für Physiologisches" soll nun auch in den Abhandlungen begegnen — von den Briefen ist auch hier nicht die Rede —, „nur daß sie hier, da von Mord und Totschlag nicht die Rede ist, in Vergleichen und Bildern zutage tritt, welche vor allem von den Krankheiten des Leibes, ihrer Entwicklung oder ihren äußeren Symptomen gewonnen sind". Es wirkt eigenartig, wenn wir die von D. angeführten Belegstellen nachschlagen und darunter auch folgendes finden: 1277 D: *τούτοις ὁ νομοθέτης τὸν φόβον πρὸ ὀφθαλμῶν ἔχειν τοῦ θεοῦ συμβουλεύει*, und 1280 A: *πρὸ τῶν ὀφθαλμῶν τῆς ψυχῆς*. Sind die „Augen der Seele" Gegenstand physiologischer Erforschung? Die übrigen von D. beigebrachten Stellen handeln zwar durchaus nicht, wie D. schreibt, „vor allem" von den Krankheiten des Leibes usw. — nur an einer Stelle[1] wird in einem Vergleich die Auszehrung erwähnt —, sie benutzen vielmehr Vorgänge des gesunden Körpers als Stoff zu Vergleichungen. Aber bis auf eine Stelle, die ich nicht als hierher gehörig anerkennen kann[2], kommt in ihnen in der Tat Körperliches vor[3]. Nur entsprach die Ver-

1) 729 C.

2) 1492 B wird lediglich eine Amme erwähnt.

3) Die Angaben 1270 A und 1498 BCD beruhen wohl auf Versehen, ich entdecke hier nichts Physiologisches.

wendung von derartigen Bildern einer im Altertum derartig verbreiteten Geschmacksrichtung, daß man diese Dinge bei der Erörterung unserer Frage nicht verwenden kann. Eine wirklich klare Parallele zur Narratio findet sich nirgends, wie D. mit anderen Worten ja selbst zugibt.

Als eine hervorragende Eigentümlichkeit der Nilusschriften bezeichnet D. sodann „das eingehende Studium und Analysieren der Affekte“. Damit ist eine ganz richtige Beobachtung gemacht, die aber für unsere Zwecke nichts besagt, da die Reflexion über das eigene Seelenleben dem Mönchtum überhaupt eigentümlich gewesen ist. Auch der Einfluß der griechischen Philosophie wirkte in dieser Richtung.

Ein 5. und letzter Abschnitt steht unter dem Titel: „Kulturelles“. Zuerst ist hier vom „Maß in allen Dingen“ die Rede. Was die hier angeführten Beispiele besagen wollen, weiß jeder, der sich erinnert, welche Rolle der Gedanke des Maßhaltens in der griechischen Literatur aller Zeiten spielt, um von der Mönchsliteratur garnicht zu reden. Gleich die erste Parallele, die D. anführt, löst sich überdies bei näherem Zusehen in Dunst auf: Ep. II 190 (so und nicht II 90 muß es heißen) heißt es: im Rahmen dieses Briefes kann ich die im folgenden wiedergegebene Geschichte nur in Kürze erzählen; — Narr. 612 A hat einen davon gänzlich verschiedenen Sinn; hier steht: damit der Körper der Erzählung das nötige Ebenmaß hat und nichts fehlt von dem usw.

Auch die Erwähnung der kaiserlichen Münze (*νόμισμα Καίσαρος*) Narratio 617 C und in der Schrift In Alb. 708 C (nicht 798, wie D. schreibt; nicht in der Briefliteratur!) verliert sofort von ihrem Gewicht, wenn wir beachten, daß die Wendung auf Grund von Matth. 22 gebildet ist[1]. Da es bei den Mönchen vielfach üblich war, Geld nicht zu gebrauchen[2], wird es sich hier vermutlich nicht um eine schriftstellerische Eigentümlichkeit

---

1) Vgl. Matth. 22, 19.21: *τὸ νόμισμα τοῦ κήνσου .... λέγουσιν· Καίσαρος*.

2) Vita Macarii (E. Amélineau, Histoire des monastères de la Basse-Égypte = Annales du Musée Guimet, Paris 1894), S. 104: „Nous n'avons pas besoin ici de pareille chose“. Ebenso Rosweyde, Vitae Patrum,[2] Antwerpen 1628, Buch V, S. 584.

eines einzelnen, sondern um ein in mönchischen Kreisen verbreitetes Schlagwort handeln.

Eine Überraschung erleben wir noch zum Schluß. Hier vergleicht nämlich D. mit der Stelle Narratio 616 BC eine Reihe von Stellen aus andern Schriften, sagt dann aber in der Fußnote, daß er nunmehr — d. h. nach der Lektüre meiner „Untersuchungen“ — die Stelle 616 BC selbst als interpoliert betrachte. Dann hätte er aber diese ganze Erörterung weglassen müssen; er erweckt mit ihr den Anschein, als bringe er hier Material gegen mich vor, was in Wirklichkeit garnicht der Fall ist.

Soviel über D.s „positive Indizien“ für die Herkunft der Narratio von Nilus. Was das Vorkommen der von D. angeführten, meist sehr allgemeinen Redewendungen in der „Erzählung“ und in den übrigen Schriften besagen will, mag einmal an zwei beliebig herausgegriffenen, ganz kurzen Abschnitten aus Basilius gezeigt werden, wo uns sofort eine ganze Reihe von Parallelen entgegentritt. Zunächst aus dem nur elf Spalten langen Logos asketikos PG 31, Sp. 625—48:

Friede: 625 C ἀνάπαυσιν. 632 B ἡσυχίαν. 637 B σωτηριώδη ἀνάπαυσιν. 648 A ἡσυχία.
Hund: 629 C ὡς κύνα λυττῶντα (λυσσάω vom Hunde = toll sein).
ἀνταγωνιστής: 629 C εἰ τοίνυν ἀρνῇ τὴν πρὸς τὸν ἀνταγωνιστὴν μάχην.
Schiffahrt: 637 B καὶ τοὺς ἐν τῷ πελάγει καὶ παντὶ ἀνέμῳ καὶ κλύδωνι διασωθέντας, εἴσω τῶν λιμένων ἀμεριμνοῦντας κτλ.

Oder aus der ganz kurzen Abhandlung des Basilius De jejunio I, PG 31, 164—184:

Theater: 165 B ὑποκριτής ἐστιν ὁ ἐν θεάτρῳ ἀλλότριον πρόσωπον ὑπελθὼν ... οὕτως καὶ ἐν τῷ βίῳ τούτῳ, ὥςπερ ἐπὶ ὀρχήστρας τῆς ἑαυτῶν ζωῆς οἱ πολλοὶ θεατρίζουσιν.
Schiffahrt: 168 B εἰ μὴ καὶ τοὺς κυβερνήτας φήσεις βαρυνομένην τοῖς ἀγωγίμοις ὁλκάδα εὐκολώτερον σώζειν τῆς εὐσταλεστέρας καὶ κούφης. Τὴν μὲν γὰρ πεπιεσμένην τῷ πλήθει βραχεῖα κύματος ἐπανάστασις κατεβάπτισεν, κτλ.
Maßhalten in allen Dingen: 177 B συμμετρία λόγου. 181 A νηστεία δὲ καὶ γαμικῶν ἔργων μέτρα γνωρίζει.

Es erübrigt sich, weitere Parallelen anzuführen. Bei dem relativ großen Umfang des Nilusschen Schriftenkorpus ist es nicht verwunderlich, wenn sich zu verschiedenen Stellen der Narratio Parallelen in andern Nilusschriften nachweisen lassen,

besonders solche, die meist nur ungefähr das sagen, was in der Narratio zu lesen ist. Man muß doch selbstverständlich damit rechnen, daß in der Sprache der griechischen Mönche jener Tage ein großer Schatz gemeinsamer, d. h. von ihnen allen gebrauchter Wendungen lebte.

Ich vermag somit nicht zuzugeben, daß D.s „positive Indizien" das sind, was sie sein sollen. —

Doch ich breche ab. Selbst wenn — dies „wenn" leitet für mich einen irrealen Satz ein — selbst wenn alle auf den vorstehenden Seiten von mir vorgebrachten Beweise falsch und der Verfasser der Briefe und der Verfasser der „Narratio" doch identisch sein sollten, so wäre noch immer nicht erwiesen, daß wir es in der Narratio mit autobiographischen Aufzeichnungen zu tun hätten und die „Erzählung" ohne weiteres als Quelle für die Lebensgeschichte des Nilus verwenden dürften. Die Verwendung der ersten Person des Singulars kann selbstverständlich einfach literarische Einkleidung sein; mir ist das auch an und für sich, d. h. abgesehen von der Verfasserfrage, das bei weitem Wahrscheinlichere. Mit all den Beweisen, die D. in seinen „Neuen Beiträgen" vorbringt, ist also für das traditionelle Bild vom Leben des Nilus nicht das geringste gewonnen. Es ist verlorene Liebesmüh, die kritische Unsicherheit, in die diese Dinge durch meine „Untersuchungen" geraten sind, in die vordem hier herrschende unkritische Sicherheit zurückverwandeln zu wollen.

Druck von August Pries in Leipzig.

Druck von August Pries in Leipzig.

Druck von August Pries in Leipzig.